

**Иван Андреевич Есаулов**

*профессор кафедры русской классической литературы  
и словесности, Литературный институт им. А. М. Горького  
(Москва, Тверской бульвар, 25, Российская Федерация)*  
[jesaulov@yandex.ru](mailto:jesaulov@yandex.ru)

## СЛОВЕСНОСТЬ РУССКОГО XVIII ВЕКА: МЕЖДУ RATIO ПРОСВЕЩЕНИЯ И ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИЕЙ\*

**Аннотация:** В статье рассматривается соотношение просветительского рационализма, присущего XVIII веку, и русской православной традиции. Автор ставит проблему — действительно ли в русской словесности этого периода доминирует ветхозаветный Бог, как это полагал Ю. М. Лотман и другие исследователи, а значит Закон, либо же сами ветхозаветные тексты русскими писателями рассматривались сквозь новозаветную призму Благодати из-за доминантных для русской культуры соборности, пасхальности и христоцентризма. Так, Псалтырь в русской православной традиции вовсе не репрезентирует ветхозаветного Бога, а представляет уже новозаветное христианизированное Его понимание. В культурном бессознательном русского человека, оказывавшем сильнейшее воздействие на личное творчество наших поэтов, Псалтырь — неотъемлемая часть именно Православной Церкви, церковного православного богослужения. Анализируя переложения псалмов русскими поэтами XVIII века, нельзя игнорировать это обстоятельство. В статье демонстрируется воздействие православной традиции на поэтику такого древнего жанра, как басня. Автор статьи восстанавливает научный контекст последнего десятилетия XX века и намечает новые перспективы в изучении переходной эпохи от русского средневековья к Новому времени.

**Ключевые слова:** христианская традиция, просветительская идеология, соборность, пасхальность, христоцентризм.

**П**росвещенческий рационализм, как известно, не очень жаловал предшествующую ему историческую традицию, видя в ней, не без некоторых оснований, почву именно тех «предрассудков», от которых он и стремился освободить погрязшее в них человечество. Хотя стремление заместить укорененные в человеческой истории «заблуждения» блистающим царством Разума вполне себя проявило в ту эпоху, которую и принято именовать — в строгом смысле слова — эпохой Просвещения, однако нас также интересует как предшествующая, так и последующая мировоззренческая тенденция, общим моментом которой является доминанта *ratio*,

вызревавшая в Европе значительно ранее XVIII века и, разумеется, не исчезнувшая впоследствии. Присутствие в произведении культурной памяти может быть определено как традиция. Осмысление в художественном творчестве христианской сущности человека и христианской картины мира, имеющее трансгисторический характер, свидетельствует о собственно христианской традиции, с православной доминантой в культурном пространстве *Slavia Orthodoxa* (Р. Пиккио). Формы этого присутствия могут быть весьма различными и выявляются при помощи тех категорий понимания, которые начинает осваивать русская филология [4], [12], [8], [3], [22].

Можно выделить два противоположных подхода к проблеме. С одной стороны, это точка зрения Ю. М. Лотмана, согласно которой послепетровская эпоха, «от начала реформы Петра Великого до смерти Пушкина», представляет собой «время разрыва со средневековой традицией и создания новой культуры, полностью секуляризованной» [19, 127]. Надо заметить, что это «общее место» исследователь старается уточнить и переформулировать, однако все-таки для него, к примеру, несомненно, что Бог в русской словесности этого периода — «это грозный ветхозаветный Бог. Это был внецерковный Бог, вполне совместимый с идеями деизма...» [19, 131]. Если согласиться с исследователем в этом вопросе, тогда вряд ли корректно употреблять само понятие «христианская традиция», ведь речь идет о ее кардинальной трансформации. С другой же стороны, это позиция П. Е. Бухаркина, который полагает, что «можно смело констатировать сохранение в XVIII веке и древнерусских духовных основ» [2, 78], декларируя сохранение «в сознании просвещенных деятелей XVIII века традиционных религиозных приоритетов» [2, 80] и заявляя: «Люди XVIII века верили так же и в то же, во что их средневековые предшественники. Несмотря на все пертурбации, в основе искусства по-прежнему лежала православная традиция» [2, 80]. Однако, если «древнерусские основы» в самом деле остались теми же самыми, в таком случае решительно непонятно, отчего же не только люди, жившие в ту эпоху, но и позднейшие исследователи все-таки отмечали

качественно иной тип словесного творчества в интересующем нас столетии, нежели в предыдущую эпоху, когда абсолютно доминирует именно *православная* словесность.

Во всяком случае, в другой своей работе Ю. М. Лотман вполне справедливо отмечает общий «дух антитрадиционализма», господствующий в XVIII веке, который «объединял всех людей Просвещения»: «То, что исторически сложилось, объявлялось плодом предрассудков, насилия и суеверия. То же, что считалось плодом Разума и Просвещения, должно было возникнуть не из традиций, верований отцов и вековых убеждений, а в результате полного от них отречения» [18, 358].

По-видимому, реальная картина все же значительно сложнее, чем это полагали цитированные выше исследователи. Иначе бы Фонвизин, к примеру, не называл своего положительного героя, постоянно приводившего в качестве должного отношения к жизни пример своего отца, Сшародумом. Представляется, что начавшийся в девяностых годах прошлого столетия кардинальный пересмотр истории русской словесности в иных случаях предстоит еще не раз и конкретизировать, и значительно корректировать. Так, мне и хотелось бы присоединиться к «оптимистической» версии Бухаркина, но художественный материал (в том числе, увы, анализируемый им самим) иной раз сопротивляется высказываемым исследователем декларациям. Почему хотелось бы? Потому что Бухаркин на материале XVIII века в ряде случаев повторяет приводимые мной и уже опубликованные к тому времени концептуальные положения [9], [11], [5], [6], [10], хотя, к сожалению, и без ссылок на эти публикации. Например, рассуждая о важнейшей для русской культуры оппозиции *Закона* и *Благодати*, вводя при этом категорию *ты*, а также — в этом же концептуальном соседстве — рассуждая о *соборности*. Ср.: «по существу древнерусскую гармонию следовало бы определить... термином соборность» [2, 79]. Далее, цитируя суждения о соборной природе древнерусской иконописи Е. Н. Трубецкого (те же самые, что цитировал и я в статьях 1992 г.), о том, что «такова основная храмовая идея нашего древнего религиозного искусства, господствовавшая

и в древней нашей архитектуре, и в живописи», исследователь замечает: «Следует добавить — и в древней литературе» [2, 79]. Но дело в том, что концептуально эта научная идея к выходу работы Бухаркина (1996) не только уже была обоснована мной в книге, которая так и называлась «Категория соборности в русской литературе» (1995), но еще раньше была заявлена и аргументирована в моих научных выступлениях рубежа 80 — начала 90-х гг. и статьях 1991—1994 гг. (а некоторые уже были к тому времени даже переведены и опубликованы<sup>1</sup> [14], [13] где я не только декларировал, но и старался обосновать на конкретном материале непрерывность православной традиции в русской культуре и литературе.

П. Е. Бухаркин применяет (повторюсь, к сожалению, без ссылок) эти идеи, анализируя творчество Ломоносова и утверждая: «Это мир не принуждения, а свободного единения, не рабства, но любви, не Закона, а Благодати» [2, 72]; «принципом соединения оказывается не жесткий закон, а свободная милость, Благодать» [2, 76]. Начиная с 1993 г., эта оппозиция является не только системообразующей для моей научной концепции истории русской литературы, но и уже тогда реферировалась известными учеными [21, 128], [15, 5—6]. Однако восстановление научного контекста начала 90-х гг. прошлого века в данном случае не является самоцелью. Дело в том, что анализ конкретных литературных произведений Бухаркиным, который, казалось бы, дополнительно подтверждает — на материале русского XVIII века — мои же ранее высказанные научные гипотезы, увы, является слишком прямолинейным, в иных случаях натянутым, главное же — излишне буквалистским. Возникает иной раз странное ощущение, что присутствие Благодати в произведениях нашей словесности выявляется каким-то исключительно «законническим» по его происхождению, да к тому же и давно устаревшим литературоведческим инструментарием, какими-то буквалистскими, лишенными подлинной смысловой глубины, толкованиями произведений.

Так, аргументируя укорененность в православной традиции творчества Ломоносова, что, само по себе, является вполне перспективной задачей, все-таки невозможно оставлять

без всякого комментария, скажем, следующие известные строки о Петре I:

*Земное божество* Россия почитает,  
И столько олтарей пред зраком сим пылает.<sup>2</sup>

Пытаясь доказать сопричастность фонвизинских пьес православным первоосновам русского бытия, вовсе не обязательно искать непременно присутствие «сатанинского мира» [2, 101] во вполне комических ситуациях и положениях. Например, некое «угождение свинье», которое Бухаркин обнаруживает в «Недоросле», им интерпретируется как тема «служения свиньям» и даже «подчинение мировому злу». Подобная прямолинейность вполне способна сама по себе вызвать улыбку. Особенно если анализ при этом «подкрепляется» ссылками на «древних арийцев» и индийские (!) легенды, согласно которым «дикий кабан охраняет сокровища дьяволов» [2, 107]. Это «восприятие свиньи как персонификации мирового зла» [2, 108] — безотносительно художественного мира самой комедии Фонвизина, может быть, и достойно научного рассмотрения в каких-то других исследовательских ракурсах, но как звено интерпретации именно этой комедии выглядит несколько странным.

Скажем, диалог Стародума и Скотинина: «Меня трогают люди...» — «А меня так свиньи», который и должен был по замыслу автора вызвать смех зрителей, исследователь — вполне серьезно (но это как раз и комично) — комментирует следующим образом: «Действительно, именно свинья, т. е. злое начало, — цель и смысл жизни этих людей. Недаром Правдин говорит об "адском нраве" госпожи Простаковой» [2, 109]. Здесь и проявляется тот «законнический» буквализм, о котором я упоминал выше. При подобном подходе недоуменную реплику гоголевского Данилы из «Страшной мести»: «Для чего же не любить свинины?» — вполне можно истолковать как причащение казака мясом свиньи — «персонификацией мирового зла». Тогда как как раз колдун из той же повести, согласно такому же законническому буквализму, вполне себе добропорядочный человек, не поддающийся «адскому» соблазну, поскольку он утверждает: «Я не люблю свинины!»<sup>3</sup>.

В другом месте Бухаркин как будто бы совершенно справедливо замечает, что «чертыхание — это не просто особенность речи. Вернее, данная особенность прямо и весьма нелицеприятно характеризовала в XVIII веке внутреннюю сущность человека» [2, 101], однако прямая проекция исследователем этого словно бы самоочевидного и даже достаточно тривиального соображения на комедию Фонвизина разрушает ее комическую природу. Например, чертыхающийся Иванушка, комический персонаж «Бригадира», если верить исследователю, «уповает не на Бога, а на дьявола», соотнесен с «абсолютным злом» и т. д. [2,101]. При подобном буквализме и восклицание гоголевского повествователя в финале «Мертвых душ»: «Чорт побери всё», тем более соседствующее с определением «сидит чорт знает на чем»<sup>4</sup>, также более чем подозрительно (к тому же мы имеем дело не с комедией, а с поэмой), а ведь в этом случае повествователь рассуждает вообще о сущности русского человека. Не забудем и того, что у Гоголя в этой же важнейшей части поэмы словно опровергается подобное «законничество» буквалистских интерпретаций стремительным переходом к изображению Руси-тройки, которая «мчится вся вдохновенная Богом»<sup>5</sup>. Да и оставаясь сугубо в пределах фонвизинского художественного мира, достаточно странно, на мой взгляд, словно бы не замечать языковой игры драматурга, которая самым наглядным образом проявляется, к примеру, в реплике Бригадира, обращенной к фарисействующему Советнику:

(передражняявая его) О Господи! Нет, брат, я вижу по этому, что у кого чаще всех Господь на языке, у того черт на сердце..<sup>6</sup>

В результате подлинный драматизм столкновения просветительского рационализма и культурной памяти христианской традиции в творчестве русских авторов XVIII века как-то затушевывается и редуцируется. Мне вполне импонирует попытка П. Е. Бухаркина оспорить словно бы априорную ветхозаветность представлений о Божестве в этом столетии, которая представлена не только у Ю. М. Лотмана, но и у В. А. Котельникова: «Литература XVIII века усваивает и выражает преимущественно ветхозаветную религиозность

(Ломоносов, Сумароков, Радищев, Державин), знающую мир и человека в их подзаконном состоянии, в несыновних отношениях к Творцу» [16, 10], но, как я полагаю, эта попытка — на почве отдельного вычленения «церковности» из православной традиции как таковой — не вполне удалась.

Замечу, кстати, что осмысление соборности как «мира коллективного» [2, 76] представляет в данном случае шаг назад, к позициям И. П. Смирнова и других исследователей с подобными аксиологическими установками, которых весьма сочувственно цитирует П. Е. Бухаркин. Для них соборность созвучна коллективному «мы», но не «Ты еси», что до недоразличения сближает русскую соборность и позднейшие тоталитарные установки, как раз полностью отрицающие личностность «Ты», но это неразличение, к сожалению, находится за пределами научной рефлексии рассматриваемого нами автора.

В вершинных произведениях Фонвизина православная традиция все-таки мерцает, однако это мерцание проявляется несколько не там, где ее пытается — поверх поэтики произведения (хотя при этом и декларируя именно внимание к поэтике!) — усмотреть исследователь. Например, эта традиция проявляет себя в тотальном неприятии и высмеивании законнического буквализма (фарисейства), повторении отрицательными персонажами комедии в неподобающих ситуациях вполне благочестивых формул. Так, подбирающийся к Бригадирше Советник лукаво жалуется ей на «дьявольское искушение», на то, что он грешен перед ней «оком и помышлением», употребляя эту и другие вполне благочестивые риторические фигуры речи: «Око мое меня соблазняет, и мне исткнуть его необходимо должно для душевного спасения», «Не осуждай, не осужден будешь»<sup>7</sup> и т. п.

Может быть, наиболее интересно как раз неявное столкновение в подтексте комедий Фонвизина просветительских рациональных установок и иного жизненного поведения, восходящего к освященному преданием обычаю, за которым можно усмотреть коллизию Закона и Благодати. Например, по мнению «законника» Правдина, необходимо примерно карать виновных:

Я от должности никак не отступлю.

Поэтому он и призывает «требовать от правительства, чтобы сделанная ей (Софье. — *И. Е.*) обида наказана была всею строгостью законов», указывая, что «злодеяние» Простаковой «дает право» Стародуму и Софье покарать преступницу. Однако же обратим внимание на поведение кающейся госпожи Простаковой:

(Бросаясь на колени). Батюшки! Виновата! <...> Ах я, собачья дочь! Что я наделала? <...> Мой грех! Не губите меня.! Мать ты моя родная, прости меня. Умилосердись надо мною... и над бедными сиротами! <...> Бог даст тебе благополучие и с дорогим женихом твоим, что тебе в голове моей?<sup>8</sup>

В отличие от «законника» Правдина, другие положительные персонажи комедии просят *милости*, а не правосудия по отношению к кающейся, предваряя, тем самым, типологически и аксиологически те же самые предпочтения Маши Мироновой [7, 52—55]. Софья:

...я мое оскорбление забываю.

Стародум, которого «законник» Правдин подталкивает к законническому поведению («Ваша малейшая жалоба, ваше одно слово пред правительством... и уж спасти ее нельзя»), также выбирает милосердие, а не осуждение:

Не хочу ничьей гибели. Я ее прощаю<sup>9</sup>.

Именно следование подобным ценностным предпочтениям, а не риторическое повторение благочестивых формул, свидетельствует о присутствии православной культурной памяти в классицистических произведениях русской литературы XVIII века.

Издавна принято иронизировать над словно бы утрированным злодейством сумароковского Дмитрия Самозванца, который раз за разом напоминает зрителю и читателю, что он — именно окаянный злодей: «Не венценосец я в великолепном граде, / Но беззаконник злой, терзаемый во аде»; «Я враг природы всей, отечества предатель, / И сам Создатель мой — мой ныне неприятель»; «Блаженная душа идет в объятье Бога, / А мне показана с престола в ад дорога»; «Я ведаю, что я нежалостный зла зритель / И всех на свете сем бессуд-



ных дел творитель»»; «Во преисподнюю ступай, душа моя!»; «О град, которым я уж больше не владею, / Достанься ты по мне такому же злодею!»; «Ступай, душа, во ад и буди вечно пленна! / Ах, естли бы со мной погибла вся вселенна!» Однако в этой «классицистической» особенности, подчеркивающей «единство» доминанты характера персонажа, можно одновременно увидеть то же самое культурное бессознательное, которое организует православную культуру как таковую: русские писатели исходили из того, что закоренелый грешник отлично знает о своем грехе. Потому сумарковский Лжедмитрий не только не обольщается на свой счет, но и не позволяет обольститься другим. Поэтому он твердо знает, где его посмертное место: «О Климент! естли я в небесном буду граде, / Кому ж мучение готовится во аде!». Однако не стоит полагать, что Димитрий лишь только риторическая персонификация «злодея», все-таки он также и человек, который тоскует, предчувствуя, что не увидит больше восход солнца:

Багряная заря спешит на небеса,  
И солнце, утомясь, нисходит за леса,  
Дабы свежай себя природе возвратило...  
Помедли в небеси, горящее светило!  
Во учрежденный час ты спустишься всегда,  
А мне уже тебя не зрети никогда<sup>10</sup>.

Увы, он убежден, что милость Божия по отношению к нему невозможна. Но разве пушкинский Пугачев из «Истории пугачевского бунта» не знает о себе, что он злодей, заявляя:

Богу было угодно... наказать Россию через мое окаянство<sup>11</sup>?

Потому монологи Димитрия Самозванца, который словно упивается своим окаянством, вполне корректно, на мой взгляд, рассматривать не только в контексте русского классицизма, но и в контексте православной традиции. Самозванец словно исповедуется в своих грехах то другим персонажам, то непосредственно зрителям трагедии. Исповедуется, но не раскаивается. Он не верит в милосердие Божие, сам уже при жизни определяя себя как не заслуживающего прощения злодея. Однако разве фонвизинские персонажи,

вроде г-жи Митрофановой, заявляющие о себе в финале: «Погибла я совсем!»<sup>12</sup>, таким уж кардинальным образом отличаются от сумароковского злодея? Конечно, мы не должны упускать из виду метафорические коннотации финальных определений персонажами Фонвизина собственных спутников жизни как вполне «заслуженных» ими «тартара» и «геенны» (потому пьеса «Бригадир» и является комедией, а не трагедией). Однако же и в «Ревизоре» городничий обнаруживает близкий тип поведения, заявляя:

Вот смотрите, смотрите, весь мир, все христианство, все смотрите, как одурачен городничий!<sup>13</sup>

Нельзя обойти эту традицию и, изучая такую важнейшую для XVIII века проблему, как поэтические переложения псалмов (наиболее обстоятельно ее рассматривает Л. Ф. Луцевич [20]). Я не собираюсь в пределах этой статьи комментировать различные варианты ее решения в нашей науке, замечу только, что вряд ли научно корректно вовсе не учитывать огромное значение того обстоятельства, что Псалтырь в русской православной традиции — вовсе не репрезентирует ветхозаветного Бога, а представляет уже новозаветное христианизированное Его понимание. В культурном бессознательном русского человека, оказывавшем сильнейшее воздействие на личное творчество наших поэтов, Псалтырь — неотъемлемая часть именно Православной Церкви, церковного православного богослужения. Любой православный человек XVIII века был бы крайне удивлен, если бы ему сообщили, что такой взгляд на Псалтырь — это «всего лишь» новозаветное ее прочтение. Поскольку и другие ветхозаветные книги, а не только Псалтырь, для христианского сознания получают истинный смысл лишь в свете христианского новозаветного (а не талмудического) их понимания и истолкования. Я здесь не хочу рассуждать о «верности» или «ложности» талмудического и христианского истолкований Ветхого Завета, поскольку мы имеем дело в данном случае с различными типами культур, где позитивистская «объективность» вряд ли вообще возможна, но напомним очевидное: для русской культуры, разумеется, был аксиоматичным именно христианский контекст понимания Библии. И ветхозаветный Адам, и царь Давид понятны и близки

русскому православному человеку в *христоцентричном* смысловом поле, как оно представлено в русской православной традиции с ее иерархией Закона и Благодати и другими подобными аксиологическими предпочтениями. Без ясного уразумения этой логической, культурной, религиозной и нравственной перспективы рассуждения о ветхозаветности и новозаветности будут лишены всякого смысла.

Поэтому, когда в финале «Недоросля» читатель русского XVIII века встречается с оппозицией Закона и Благодати, известной ему не только из предшествующей «литературы», а из самой жизни, из его культурной повседневности — пасхального богослужения, «просвещенческая» установка Фонвизина уже тем самым рассматривается им в этом культурном контексте. Что является чаемым и истинным универсализмом? Дух Закона, который должен быть выше всех частных «ситуаций», так часто чреватых соблазном того или иного «исключения», либо радость Благодати? Часто верховенство Закона возводят к почтенной традиции «римского права», к суровому универсализму Рима: *dura lex, sed lex*. Однако что для русской культуры означает этот «универсализм»? Любой православный человек знает — Христос выше Закона, милость более непреложна, чем заслуженное наказание. И вообще он знает, хотя, если вспомнить Достоевского, может быть, и «не понимает эту идею ответчиво и научно»<sup>14</sup>, что ценности Нового завета выше моральных запретов Закона ветхого. Законом «оправдаться» христианину нельзя, иначе «Христос напрасно умер». Однако, начиная с Возрождения, христианское понимание четкой иерархии Нового и Ветхого заветов начинает приобретать весьма причудливые формы. Возрождение «античности» на деле означает — конечно, в своем логическом пределе, среди множества других культурных последствий — и «возрождение» дохристианского законничества, чаемого «общечеловеческого» универсализма (но такого, каким он был до прихода в мир Христа).

Почему русская культура XVIII века оказалась столь замороженной именно французскими образцами? Потому лишь, что Франция в тот «рациональный» век являлась мировым

культурным гегемоном — и у нее не зазорно было учиться? Но что такое французская «норма» для русских культурных людей того времени? Как давно уже замечено, французское оказывается ценным не как собственно «французское» (галломания нещадно высмеивается едва ли не каждым образованным русским писателем XVIII века), а как такое несомненное универсальное *ratio*, которое отсылает к «классическим», то есть в свою очередь претендующим на универсальность, образцам *нормы*.

Мы не будем сейчас рассуждать об истинности и ложности подобных представлений, согласно которым «французское» — это, вообще-то, и не «французское» вовсе, а культурный посредник общеевропейской (значит, по тогдашним установкам, и мировой) нормы, восходящей не только к римскому, но и к греческому. Поскольку «греческая вера» является нашей русской верой, то как же греческое, хотя и античное греческое, согласно этой логике может быть для нас «чужим»? Это не чужое, а истинное. Такое же непреложно истинное, но в области культуры, какой является и «греческая» истинная (т. е. вселенская) вера. Такой — или приблизительно такой — и был ход мысли русского человека XVIII века, который так или иначе пытался «примирить» европейское *ratio* и православную традицию, веру отцов. Именно поэтому едва ли не всех крупнейших русских писателей этого столетия так и ужаснула «великая» Французская революция, что, как оказалось, у этого *ratio* на самом деле какая-то иная, нежели они ожидали, во всяком случае, вовсе не христианская (или даже чуждая христианской) культурная подоплека. Нельзя сказать, что именно с того времени «универсальный» рационализм вызывал в России большое подозрение (уже дневники путешественующего Фонвизина свидетельствуют и о здоровом отношении к такой пленительной для русского человека «прекрасной Франции»), но, во всяком случае, эта революция способствовала значительному отрезвлению многих очарованных этим «универсализмом» западного *ratio* представителей русской культуры.

Фонвизин в обеих своих знаменитых комедиях опирается, с одной стороны, на универсальность Закона, на очевидность

«общечеловеческой» морали. Но, с другой стороны, выше мы акцентировали и наличие в художественном мире Фонвизина совсем другого по культурному происхождению поля аксиологических предпочтений.

Как именно может измениться, попав в православное культурное поле, известный со времен античности сюжет, обрести неожиданные коннотации, хорошо видно на примере самого, пожалуй, назидательного жанра, каким является басня. Возьмем такое известнейшее произведение, как «Стрекоза и Муравей» И. А. Крылова. Не будем отвлекаться на французское посредничество. Как будто бы «мораль» так прозрачна, что недаром же басня входила во все советские хрестоматии, иллюстрируя известный принцип — «Кто не работает, тот не ест». Однако какой на самом деле ее поэтический смысл? Разве он сводится к финальным фразам Муравья? О *чем* вообще эта басня? Она о жестоковыйном непрощении кающегося, об отказе в милости. Ведь Стрекоза у Крылова даже не приходит к Муравью, она «ползёт» к нему. Стрекоза апеллирует к какому-то общему с Муравьем прошлому, хотя эту отсылку можно заметить только посредством внутренней формы слова — «в мягких *муравах* у нас». И что это за прошлое? Что сближает Стрекозу и Муравья? Именно то, что является для нас центральным предметом рассмотрения в этой статье: героев крыловской басни объединяет не физическое, а духовное родство. Они не просто «родственники», они «кум» и «кума», что следует из обращения и ответа на него: «Не оставь меня, кум милый» — «Кумушка, мне странно это». Иными словами, в крыловской басне есть отсылка к христианскому Крещению, а потому и к христианской традиции. Поэтому отказ Муравья в милости является одновременно вызовом христианскому милосердию и словно бы отречением от этой традиции, в финале звучит вовсе не авторское поучение, а голос героя, «муравьиная» правда, но эта «правда» — «правда» муравья-фарисея. В сущности, его издевка над приползшей к нему за милостью «кумой» — «пойди же попляши»<sup>15</sup> — это осуждение Стрекозы на смерть, то «законническое» наказание, которое превышает ее «преступление». «Пляски» — на «помертвелом»

чистом поле — это пляски смерти или предсмертные судороги. Отказ Муравья, если рассматривать его в духовном пространстве христианской традиции, можно вполне понять, когда мы представим себе, к примеру, что Отец из новозаветной притчи о Блудном сыне не только не прощает вернувшегося сына, но в качестве *законного* наказания за его недолжное поведение предлагает ему умереть.

Конечно, крыловские басни уже хронологически выходят за рамки XVIII столетия, однако Крылов — человек именно этого века, как и Державин с Радищевым, тем интереснее здесь этот радикальный выход за пределы законнических представлений о «наказании», как и отвержение законничества как такового.

Можно ли говорить о большей или меньшей соотносимости православной традиции с такими мощными стилевыми и мировоззренческими направлениями XVIII столетия, как барокко, классицизм, сентиментализм? Вряд ли. В каждом из них в тексте и подтексте произведений, обращенных к «вневременной» ли «универсальности», либо к современным для писателей коллизиям, так или иначе проявляет себя культурное бессознательное авторов, даже когда, по удачному выражению С. С. Аверинцева, зачастую «скрытое воздействие не прекращается и тогда, когда о православной традиции и не вспоминают» [1, 348]. Однако — «и не вспоминают» по отношению к русским писателям XVIII века сказать, конечно, нельзя.

Для них эта среда была все-таки, несмотря на нарастание секулярных тенденций, одновременно культурной почвой и воздухом, которым дышали русские люди. Так, И. В. Киреевский был убежден, что «даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира», непреднамеренно восходят к христианскому смирению, тогда как западная культурная традиция поддерживается рациональным «преднамеренным усилием». Воспитанный православием «коренной русский ум» порождает образ жизни русского человека, или, как называет его Киреевский, «русский быт», который живет в народе «уже *почти бессознательно*, уже в одном обычном предании» [17, 274—276]. Пото-

му их так и потрясли ужасы и зверства «великой» французской революции, бесчеловечные зверства, которые зачастую совершались вполне «законнически», по приговору Странным образом негодование против «предрассудков» (по умолчанию подразумевалось — именно христианских предрассудков) и упование на *ratio* привело к хладнокровным казням и массовым механизированным убийствам. Русское общество все-таки не успело, к счастью для него, вполне вступить на путь эмансипации от собственного христианского наследия. «Цивилизованный мир» также, я полагаю, должен быть доволен: в противном случае, если бы законническое *ratio* в русской культуре все-таки возобладало над ее православным прошлым, в литературе не было бы не только Пушкина и Гоголя, но и оказавших такое могучее влияние на мир Запа-да Достоевского с Толстым.

### Примечания

- <sup>+</sup> Статья подготовлена в рамках реализации комплекса мероприятий Программы стратегического развития ПетрГУ на 2012-2016 гг.
- <sup>1</sup> The Russian Mentality. Lexicon. Ed. by A. Lazari. Katowice, 1995. 284 p. (словарные статьи Благодать, Закон, Соборность).
- <sup>2</sup> Ломоносов М. В. Сочинения. М.-Л.: ГИХЛ, 1961. С. 152.
- <sup>3</sup> Гоголь Н. В. Поли. собр. соч.: В 14 т. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1952. Т. I. С. 255. Далее произведения Н. В. Гоголя цитируются по указанному собранию сочинений.
- <sup>4</sup> Гоголь. Указ. соч. Т. VI. С. 246—247.
- <sup>5</sup> Там же. С. 247.
- <sup>6</sup> Фонвизин Д. И. Собр. соч.: В 2 т. / Сост., подгот. текстов, вступ. статья и коммент. Г. П. Макогоненко. М.-Л.: ГИХЛ, 1959. Т. I. С. 102.
- <sup>7</sup> Фонвизин Д. И. Указ. соч. Т. I. С. 65—66.
- <sup>8</sup> Там же. С. 170—171.
- <sup>9</sup> Там же. С. 171.
- <sup>10</sup> Сумароков А. П. Избранные произведения. 2-е издание. Л.: Советский писатель, 1957. С. 460.
- <sup>11</sup> Пушкин А. С. Поли. собр. соч.: В 10 т. М.: Наука, 1964—1966. Т. VIII. С. 267.
- <sup>12</sup> Фонвизин Д. И. Указ. соч. Т. I. С. 103.
- <sup>13</sup> Гоголь. Указ. соч. Т. IV С. 93.
- <sup>14</sup> Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972—1990. Т. XXVII. С. 18.

- <sup>15</sup> Крылов И. А. Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1956. Т. I. С. 70—71.

### Список литературы

1. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая: Закон и милость // Аверинцев С. С. Другой Рим: Избр. ст. СПб.: Амфора, 2005. С. 315—365.
2. *Бухаркин П. Е.* Православная Церковь и русская литература в XVIII—XIX веках: Проблемы культурного диалога. СПб.: Изд-во С-Петербург. ун-та, 1996. 172 с.
3. Духовная традиция в русской литературе: Сборник научных статей / Науч. ред., сост. Г. В. Мосалева. Ижевск: Изд-во Удмуртского университета, 2009. 523 с.
4. *Есаулов И. А.* Духовная традиция в русской литературе // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М.: НПК «Интелвак», 2001. С. 254—256.
5. *Есаулов И. А.* Категории закона и благодати в «Капитанской дочке» А. С. Пушкина // Русская культура и Восток: Материалы III Крымских Пушкинских чтений. Бахчисарай, 1993. С. 51.
6. *Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе (к постановке проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 1. Петрозаводск: ПетрГУ, 1994. С. 32—60.
7. *Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: ПетрГУ, 1995. 287 с.
8. *Есаулов И. А.* Новые категории филологического анализа для понимания сущности русской литературы // Литературоведческий журнал. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2007. № 21. С. 3—14.
9. *Есаулов И. А.* Праздники. Радости. Скорби: Литература русского зарубежья как завершение традиции // Новый мир. М., 1992. № 10. С. 232—242.
10. *Есаулов И. А.* Сатанинские звезды и священная война: Современный роман в контексте русской духовной традиции // Новый мир. 1994. № 4. С. 224—239.
11. *Есаулов И. А.* Тоталитарность и соборность: два лика русской культуры // Вопросы литературы. 1992. № 1. С. 148—170.
12. *Есаулов И. А.* Христианская традиция и художественное творчество // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 4. Петрозаводск: ПетрГУ, 2005. С. 17—28.



13. *Есаулов И. А.* Satanic Stars and Holy War: The Modern Novel in the Context of the Russian Spiritual Tradition // Russian Studies in Literature. University of Rochester, 1996. Vol. 32. N 4. P. 18—34.
14. *Есаулов И. А.* Totalitarnost i sobornost: dva lika ruske culture // Knjizevna smotra. Broj 92—94. Zagreb, 1994. P. 49—57.
15. *Захаров В. Н.* Православные аспекты этнопоэтики русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 2. Петрозаводск: ПетрГУ, 1998. С. 5—30.
16. *Котельников В. А.* Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной). СПб.: Призма-15, 1994. 208 с.
17. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.
18. *Лотман Ю. М.* Архаисты-просветители // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т.. Таллинн: Александра, 1993. Т. 3. С. 356—367.
19. *Лотман Ю. М.* Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн: Александра, 1993. Т. 3. С. 127—137.
20. *Луцевич Л. М.* Псалтырь в русской поэзии. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. 608 с.
21. *Мальчукова Т. Г.* Античные и христианские традиции в творчестве А. С. Пушкина. Кн. 1. Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1997. 195 с.
22. Теория Традиции: христианство и русская словесность: Коллективная монография / Науч. ред., сост., предисл. Г. В. Мосалева. Ижевск: Изд-во Удмуртского университета, 2009. 354 с.

**Ivan Andreevich Esaulov**

*Ph.D., Professor of Gorky Literary Institute  
(Tverskoy bulvar, 25, Moscow, Russian Federation)  
[iesaulov@yandex.ru](mailto:iesaulov@yandex.ru)*

## THE RUSSIAN LITERATURE OF THE 18<sup>th</sup> CENTURY: BETWEEN THE RATIO OF ENLIGHTENMENT AND ORTHODOX TRADITION

**Abstract:** The article addresses the relationship between the rationalism, inherent to the Age of Enlightenment in the 18<sup>th</sup> century, and the Russian Orthodox tradition. The author raises the question whether it is true that in the Russian literature of the 18<sup>th</sup> century the Old Testament's God (and, therefore, the Law) prevails, as it was postulated by Y. Lotman and other researchers, or were the Old Testament texts themselves seen by Russian writers through the prism of New Testament's Grace due to such dominant concepts of the Russian culture as sobornost, paskhalnost, and

Christocentrism. Thus, in the Russian Orthodox tradition, the Psalter does not represent the God of the Old Testament, but rather shows the Christianized understanding of the God of the New Testament. In the cultural unconscious mind of a Russian person, which had a strong influence on the personal creativity of our poets, the Psalter is an integral part of the very Orthodox Church, the Orthodox divine service. When analyzing the versification of psalms by Russian poets of the 18<sup>th</sup> century, one should not ignore this circumstance. This article demonstrates the influence of the Orthodox tradition on the poetics of such an ancient genre as a fable. The author reconstructs the cultural context of the last decade of the 20<sup>th</sup> century and outlines new perspectives in the study of the transition period between the Russian Middle Ages and the early modern period.

**Keywords:** Christian tradition, enlightenment ideology, sobornost, paschalnost, Christocentrism.

### References

1. Averintsev S. S. Byzantium and Russia: Two Types of Spirituality. [Vizantija i Rus': dva tipa dukhovnosti] *Averintsev S. S. Another Rome: Selected Articles [Drugoj Rim: Izbrannye stat'i]* Saint-Petersburg, Amfora publ, 2005, pp. 315–365.
2. Bukharkin P. E. The Orthodox Church and Russian Literature in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries: Problems of Cultural Dialogue [Pravoslavnaia Tserkov' i russkaja literatura v XVIII–XIX vekakh: problemy kulturnogo dialoga]. Saint-Petersburg, Saint-Petersburg State University publ, 1996. 170 p.
3. Spiritual Tradition in Russian Literature: a Collection of Research Articles [Dukhovnaia traditsija v russkoj literature: sbornik nauchnykh statej]. Izhevsk, Udmurt State University publ, 2009. 523 p.
4. Esaulov I. A. Spiritual Tradition in Russian Literature [Dukhovnaia traditsija v russkoj literature]. *The Literary Encyclopedia of Terms and Concepts [Literaturnaja entsiklopedija terminov i ponyatij]*. Moscow, IntelvakpubL, 2001, pp. 254–256.
5. Esaulov I. A. The Categories of Law and Grace in Alexander Pushkin's Novel "The Captain's Daughter" [Kategorii zakona i blagodati v "Kapitanskoj dochke" A. S. Pushkina]. *Russian Culture and the East: the Proceedings of the Third Crimean Pushkin Readings [Russkaja kul'tura i Vostok: Materialy III Krymskikh Pushkinskikh Chtenij]*. Bakhchysarai, 1993, p. 51.
6. Esaulov I. A. The Category of sobornost in Russian Literature [Kategorija sobornosti v russkoj literature (k postanovke problemy)]. *The Gospel Text in Russian Literature of the 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries: Quotation, Reminiscence, Motive, Plot, Genre [Evangel'skij tekst v russkoj literature XVIII–XX vekov:*

- Tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr*]. Issue 1. Petrozavodsk: Petrozavodsk State University publ, 1994, pp. 32—60.
7. Esaulov I. A. The Category of *sobornost* in Russian Literature [Kategoriya sobornosti v russkoj literature]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University publ, 1995. 287 p.
  8. Esaulov I. A. New Categories of Philological Analysis for the Comprehension of the Essence of Russian Literature [Novye kategorii filologicheskogo analiza dlya ponimaniya sushchnosti russkoj literatury]. *Literary Magazine [Literaturovedcheskij zhurnal]*. Moscow: The Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, 2007, no. 21, pp. 3—14.
  9. Esaulov I. A. Holidays. Rejoicings. Sorrows: Russian Literature Abroad as the Tradition Completion [Prazdniki. Radosti. Skorbi: Literatura russkogo zarubezh'ja kak zavershenie traditsii]. *Novyj mir*, 1992, no. 10, pp. 232—242.
  10. Esaulov I. A. Satanic Stars and Holy War: The Modern Novel in the Context of the Russian Spiritual Tradition [Sataninskie zvezdy i svjashchennaja vojna: Sovremennyy roman v kontekste russkoj dukhovnoj traditsii]. *New World [Novyj mir]*. Moscow, 1994, no. 4, pp. 224—239.
  11. Esaulov I. A. Totalitarianism and Sobornost (*sobornost*): Two Faces of Russian Culture [Totalitarnost' i sobornost': dva lika russkoj kul'tury]. *The Questions of Literature [Voprosy literatury]*. Moscow, 1992, no. 1, pp. 148—170.
  12. Esaulov I. A. Christian Tradition and Artistic Creation [Khristianskaja traditsija i khudozhestvennoe tvorcestvo]. *The Gospel Text in Russian Literature of the 18<sup>th</sup>—20<sup>th</sup> Centuries: Quotation, Reminiscence, Motive, Plot, Genre [Evangel'skij tekstv russkoj literature XVIII—XX vekov: Tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr]*. Issue 4. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University publ, 2005, pp. 17—28.
  13. Esaulov I. A. Satanic Stars and Holy War: The Modern Novel in the Context of the Russian Spiritual Tradition [Sataninskie zvezdy i svjashchennaja vojna: Sovremennyy roman v kontekste russkoj dukhovnoj traditsii] (in English). *Russian Studies in Literature [Russkoe literaturovedenie]*. Vol. 32. University of Rochester, 1996, no. 4, pp. 18—34.
  14. Esaulov I. A. Totalitarianism and Sobornost: Two Faces of Russian Culture [Totalitarnost' i sobornost': dva lika russkoj kul'tury] (in Croatian). *Literary Review. 92—94 [Literaturnoe obozrenie. 92—94]*. Zagreb, 1994, pp. 49—57.
  15. Zakharov V N. Orthodox Aspects of Russian Literature Ethnopoetics [Pravoslavnye aspekty etnopojetiki russkoj literatury]. *The Gospel Text in Russian Literature of the 18<sup>th</sup>—20<sup>th</sup> Centuries: Quotation, Reminiscence,*

- Motive, Plot, Genre [Evangel'skij tekstv russkoj literature XVIII—XX vekov: Tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr]. Issue 2. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University publ, 1998, pp. 5—30.*
16. Kotelnikov V. A. Orthodox Asceticism and Russian Literature: On the Path to Optina [Pravoslavnaya asketika i russkaya literatura (Na puti k Optinoj)]. Saint-Petersburg: Prizma-15 publ, 1994. 208 p.
  17. Kireyevsky I. V. Criticism and Aesthetics [Kritika i estetika]. Moscow, Iskustvo publ, 1979. 439 p.
  18. Lotman Yu. M. Archaists the Enlighteners [Arkhaisty-prosvetiteli]. *The Selected Articles: 3 Vols, by Yuri Lotman [Lotman Yu. M. Izbrannyje statji: V 3 tomakh]*. Vol. 3. Tallinn: Alexandra publ, 1993, pp. 356—367.
  19. Lotman Yu. M. Russian Literature of the Post-Petrine Period and the Christian Tradition [Russkaja literatura poslepetrovskoj epokhi i khristianskaja traditsija]. *The Selected Articles: 3 Vols, by Yuri Lotman [Lotman Yu. M. Izbrannyje statji: V 3 tomakh]*. Vol. 3. Tallinn, Alexandra publ, 1993, pp. 127—137.
  20. Lutsevich L. M. The Psalm Book in Russian Poetry [Psaltyr' v russkoj poezii]. Saint-Petersburg: Dmitry Bulanin's publ, 2002. 608 p.
  21. Malchukova T. G. Antique and Christian Traditions in A. S. Pushkin's Poetry: Books 1—3 [Antichnye i khristianskie traditsii v poe'zii A. S. Pushkina: Knigi 1—3]. Book 1. Petrozavodsk, Petrozavodsk State Pedagogical University, 1997. 200 p.
  22. Theory of Tradition: Christianity and Russian Literature. The Collective Monograph [Teorija Traditsii: hristianstvo i russkaja slovesnost'. Kollektivnaja monografija]. Izhevsk, Udmurt State University publ, 2009. 354 p.